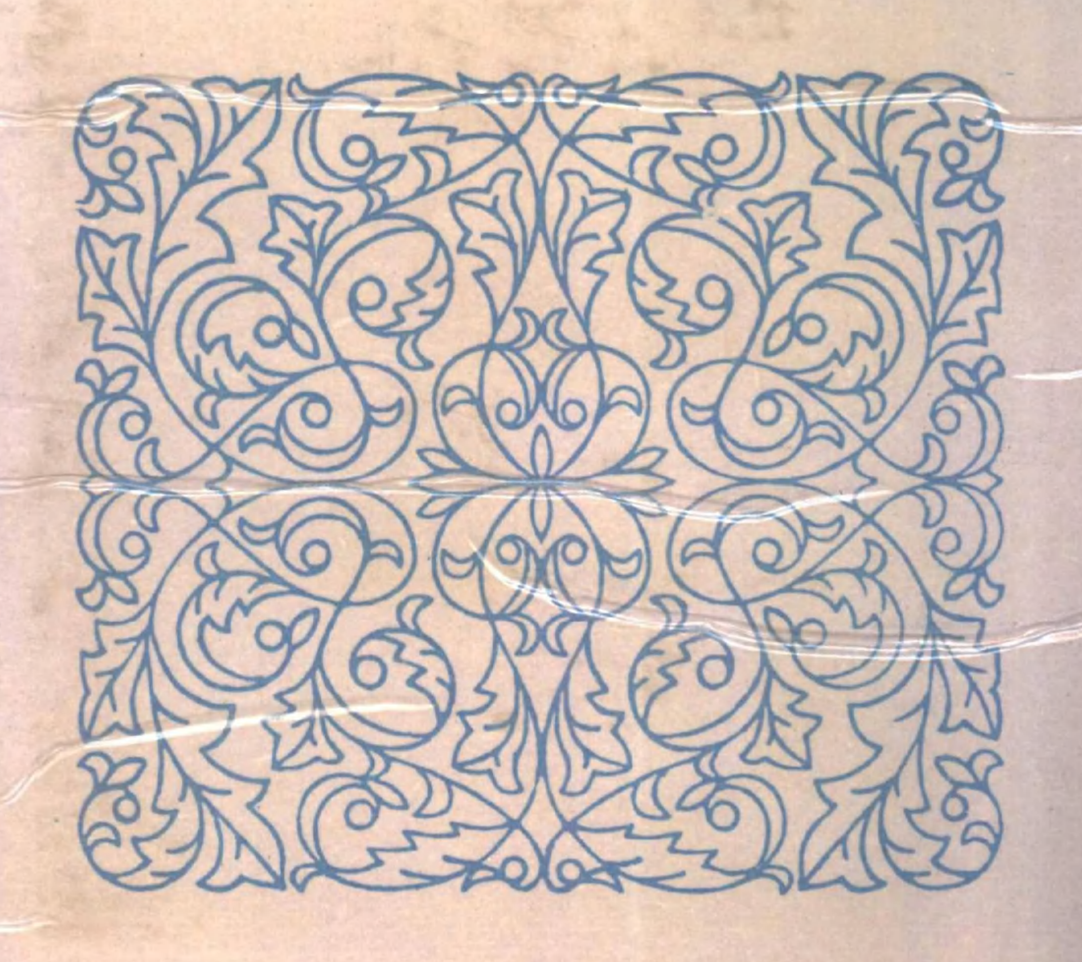
民國叢書

第四編

·59·



民國叢書

第四編

59

文學類

神話研究　黃石著

中國神話研究ABC　玄珠著

神話學ABC　謝六逸著

神話雜論　茅盾著

上海書店

中國神話研究ABC 上

玄珠著

中華民國十八年一月印刷
中華民國十八年一月出版

中國神話研究ＡＢＣ上（全一冊）

〔平裝五角　精裝六角〕
（外埠酌加郵費匯費）

著作者　玄珠
出版者　ＡＢＣ叢書社
印刷者　世界書局
發行者　世界書局
發行所　上海四馬路　暨各省　世界書局

序

一　這本書是企圖在中國神話領域內作一次大胆的探險。同類性質的書，中國文的還沒有過，東西文的，則以作者所知，也還是沒有專書，法國 de Harlez 有山海經的翻譯，然而專關於中國神話的著作，似乎還沒有。英文中有一本中國神話及傳說（詳見本書篇末參攷用書內所論），可是荒謬得很。所以此編之作，實在是「開荒」的性質，因而也只是「緒論」的性質。

二　作者對於神話學的研究，自然不敢說有怎樣的精到；所以此編之不能完美，自不待言。但作者並不忘記在此編的著作時，處處用人類學的神話解釋法以權衡中國古籍

裏的神話材料。

三　有許多意見是作者新創的，如言帝俊，羿，禹這一章，又如第六章對於大司命，少司命，山鬼等篇的解釋。還有解釋蚩尤爲巨人族之一，黃帝與蚩尤的戰爭就是巨人族與神之戰爭；夸父與夸娥即一；終北華胥之爲中部人民的宇宙觀；凡此一切創見，作者只憑推論，並不曾多找書本上的考據。但也不是以爲無須多考據，無非因爲客中無書，只好作罷。如得海內同志替這些臆說再多找些書本子的證據，自然很歡迎的。

四　作者相信山海經的神話價值很高，所以本編有時信任山海經的地方還比信任楚辭及其他書籍（如淮南）爲較多。漢以後的作者的神話材料，（如搜神記、述異記等書

所載，）有時也引用，但只作爲一神話流傳後經增飾修改後的最終式，或是一神話的演化的過程而已。

五　後世方士道教神仙之說興起後的奇誕之譚，自然離原始神話的面目太遠，但有時也引用，如述西王母神話時引漢武內傳，月的神話引龍城錄，這也無非表示一神話到了後來如何的被方士道教化而已。並不以此作爲該神話的最終點。

六　作者對於自己的引用書籍的時代的意見，及該書在神話上的價值，都在篇末的參考用書內有些說明。

七　這本書一則是草創，二則是緒論性質，所以中間對於各種材料的解釋、分析、和徵引，都只是視敘述之方便而定，並不是把中國神話來巨細無遺地作系統的敘述。我

希望另有人來做這個工作。自己倘若時間容許，或者看書方便，也想試作較大的企圖。將來或者也可以呈教。只是人事變幻，不知道有沒有這等時間。

八　本書在客中倉卒屬稿，手頭沒有應參考的書，雖然有幾個朋友借給些書，到底不足，所以錯記及失檢之處，或許難免，要請讀者原諒。幾位熱心的朋友，或是借給書，或是替查一二條，都是很感激，可是也不嚕囌記下名字來了。

一九二八、十、二〇，作者於日本、東京。

目次

第一章 幾個根本問題……一

自來中國學者對於神話材料的見解——對於山海經的議論——西方學者對於神話的研究及其結論——中國神話殭死的原因魯迅和胡適的意見——胡說的反對——中國北部的神話女媧共工及其他——中國中部的神話楚辭九歌——中國南部的神話盤古氏——現存的中國神話是北中南三部的斷片的混合品

第二章 保存與修改……三四

最初的神話保存者——保存者同時亦是修改者——中國之神話保存者史家哲學家文人——神話的雜貨庫山海經——山海經著作人的問題——自漢至宋對於山海經著

作人的意見——明胡應麟的異說——楊愼的判斷——山海經的著作時代——尤延之王應麟的意見——陸侃如的意見——陸侃的反對——五藏山經的著作時代——海內外經的著作時代——荒經及海內經之著作時代

第三章　演化與解釋……五六

演化的原因——西王母神話之演化——山海經的西王母——穆天子傳的西王母——漢武故事及漢武內傳的西王母——神異經之東王公——演化與解釋——歷史派的解釋神話——中國神話之歷史化——朱熹的解釋神話

第四章　宇宙觀……七八

各民族都有開闢神話——中國的盤古氏——與北歐開闢神話之比較——女媧補天的神話——造人的神話——神們所居之山崑崙——崑崙神話之演化——山海經及楚辭所

記之崐崘——淮南子的記載——十洲記的崐崘——山海經所記的燭龍——中部民族的遠方樂土觀終北華胥列姑射——山海經所記樂土

中國神話研究ABC

第一章　幾個根本問題

「神話」這名詞，中國向來是沒有的。但神話的材料——雖然只是些片段的材料——卻散見於古籍甚多，並且成爲中國古代文學中的色彩鮮艷的部分。自兩漢以來，曾有許多學者鑽研這一部分的奇怪的材料，然而始終沒有正確的解答。此可以他們對於那包含神話材料最多的山海經一書的意見爲例證。班固依七略作漢書藝文志，把山海經列在形法家之首。（形法者，大舉九州之勢，以立城郭室舍；六家，百二十二卷。）東漢明帝時，王景當治水之任，明帝賜景以山海

經、河渠書、禹貢圖，可知山海經在當時被視爲實用的地理書了。王充這位有眼光的思想家也說：「禹主治水，益主記異物，海外山表，無遠不至，以所聞見，作山海經，董仲舒覩重常之鳥，劉子政曉貳負之尸，皆見山海經，故立二事之說。使禹、益行地不遠，不能作山海經；董、劉不讀山海經，不能定二疑。」（見論衡，別通篇）又說：「按禹之山經，淮南之地形，以察鄒子（衍）之書，虛妄之言也。」（見論衡，談天篇）這又可見王充也把山海經視爲實用的地理書方物志，而且是禹、益實地觀察的記錄了。漢志以後，隋書經籍志（第七世紀）亦以山海經冠於地理類之首。（隋志：漢初，蕭何得秦圖書，故知天下之要害，後又得山海經，相傳以爲夏禹所記。）自漢志以至隋志，中間五百多年，對於山海

經的觀念沒有變更。自隋志以後又三百餘年，五代末劉昫撰舊唐書經籍志亦以山海經入地理類；其後北宋歐陽修撰新唐書藝文志，南宋王堯臣撰崇文總目，皆因依舊說。便是那時候對於山海經頗肯研究的尤袤，他的遂初堂書目（今在說郛中）也是把山海經放在地理類的。大膽懷疑山海經不是地理書的，似乎明代的胡應麟可算是第一人。他說：「山海經：古今語怪之祖。……余嘗疑戰國好奇之士本穆天子傳之文與事，而侈大博極之，雜傳以汲冢紀年之異聞，周書王會之詭物，離騷天問之遐旨，南華鄭圃之寓言，以成此書。」又說：「始余讀山海經而疑其本穆天子傳，雜錄離騷、莊、列，傳會以成者，然以出於先秦，未敢自信。逮讀楚辭辯證云：古今說天問者，皆本山海經、淮南子，今以文意考之，疑此

二書，皆緣天問面作：則紫陽已先得矣。」（皆見少室山房筆叢）胡應麟說「山海經是古今語怪之祖，」是他的灼見。他推翻了自漢以來對於此書之成見。然而尙不能確實說出此書之性質；他不曾明言這是一部「小說。」（中國的廣義的用法。）致清代修四庫全書，方始正式將山海經放在子部小說家類了。這一段山海經的故事，就代表了漢至清的許多學者對於舊籍中的神話材料的看法。他們把山海經看作實用的地理書，固然不對，他們把山海經視爲小說，也不算對。他們不知道這特種的東西所謂「神話」者，原來是初民的知識的積累，其中有初民的宇宙觀，宗教思想，道德標準，民族歷史最初期的傳說，並對於自然界的認識等等。

據最近的神話研究的結論，各民族的神話是各民族在上

古時代（或原始時代）的生活和思想的產物。神話所述者，是「神們的行事，」但是這些「神們」不是憑空跳出來的，而是原始人民的生活狀況和心理狀況之必然的產物。原始人民的心理，有可舉之特點六：一爲相信萬物皆有生命，思想，情緒，與人類一般；此卽所謂汎靈論（Animism）。二爲魔術的迷信，以爲人可變獸，獸亦可變爲人，而風雨雷電晦冥亦可用魔術以招致。三爲相信人死後魂離軀殼，仍有知覺，且存在於別一世界（幽冥世界），衣食作息，與生前無異。四爲相信鬼可附麗於有生或無生的物類，靈魂亦常能脫離軀殼，變爲鳥或獸而自行其事。五爲相信人類本可不死，所以死者乃是受了仇人的暗算（此惟少數原始民族則然）。六爲好奇心非常強烈，見了自然現象（風雷雨雪等等）以及生死睡

夢等事，都覺得奇怪，渴要求其解答。(Andrew Lang: Myth, Ritus and Religion, P. 48-52) 原始人本此蒙昧思想，加以強烈的好奇心，務要探索宇宙間萬物的秘奧，結果則爲創造種種荒誕的故事以代合理的解釋，同時並深信其眞確：此卽今日我們所見的神話。

現代的文明民族和野蠻民族一樣的有它們各自的神話。野蠻民族的神話尙爲原始的形式，文明民族的神話則已頗美麗，成爲文學的泉源。這並不是文明民族的神話自始卽如此美麗，乃是該民族漸進文明後經過無數詩人的修改藻飾，乃始有今日的形式。這些古代詩人的努力，一方面固使樸陋的原始形式的神話變爲詭麗多姿，一方面却也使得神話歷史化或哲學化，甚至脫離了神話的範疇而成爲古代史與哲學的一

部分。這在神話的發揮光大和保存上，不能不說是「阨運」。中國神話就是受了此「阨運」而至於散亡，僅存斷片了。

就中國現存的古籍而搜集中國神話，我們不能不說中國民族確曾產生過偉大美麗的神話。爲什麼我們的神話不能全部保存而僅餘零星的片段呢？魯迅在中國小說史略內說：「中國神話之所以僅存零星者，說者謂有二故：一者華土之民，先居黃河流域，頗乏天惠，其生也勤，故重實際而黜玄想，不更能集古傳以成大文。二者，孔子出，以修身齊家治國平天下等實用爲教，不欲言鬼神，太古荒唐之說，俱爲儒者所不道，故其後不特無所光大，而又有散亡。然詳案之，其故殆尤在神鬼之不別。天神地祇人鬼，古者雖若有辨，而人

鬼亦得爲神祇。人神殺雜，則原始信仰無由蛻盡；原始信仰存則類於傳說之言日出而不已，而舊有者於是僵死，新出者亦更無光焰也。」胡適在白話文學史內說：「故事詩（Epic）在中國起來的很遲，這是世界文學史上一個很少見的現象。要解釋這個現象，却也不容易。我想，也許是中國古代民族的文學確是僅有風謠與祀神歌，而沒有長篇的故事詩，也許是古代本有故事詩，而因爲文字的困難，不會有紀錄，故不得流傳於後代；所流傳的僅有短篇的抒情詩。這二說之中，我却傾向於前一說。三百篇中如大雅之生民，如商頌之玄鳥，都是很可以作故事詩的題目，然而終於沒有故事詩出來。可見古代的中國民族是一種樸實而不富於想像力的民族。他們生在溫帶與寒帶之間，天然的供給遠沒有南方民族的豐厚

，他們須要時時對天然奮鬥，不能像熱帶民族那樣懶洋洋地躺在棕櫚樹下白日見鬼，白晝做夢。所以三百篇裏竟沒有神話的遺跡。所有的一點點神話如生民玄鳥的「感生」故事，其中人物不過是祖宗與上帝而已。（商頌作於周時，玄鳥的神話似是受了姜嫄故事的影響以後做作的。）所以我們很可以說中國古代民族沒有故事詩，僅有簡單的祀神歌與風謠而已。後來中國文化的疆域漸漸擴大了，南方民族的文學漸漸變成了中國文學的一部份。試把周南、召南的詩和楚辭比較，我們便可以看出汝漢之間的文學和湘沅之間的文學大不相同，便可以看出疆域越往南，文學越帶有神話的分子與想像的能力。我們看離騷裏的許多神的名字——羲和，望舒等——便可以知道南方民族曾有不少的神話。至於這些神話是否取

故事詩的形式，這一層我們却無法攷證了。」（白話文學史頁七五—七六）

據胡先生的意見，則古代中國民族因爲「生長在溫帶與寒帶之間，天然的供給遠沒有南方民族的豐厚，他們須要時時對天然奮鬥，不能像熱帶民族那樣懶洋洋地睡在棕櫚樹下白日見鬼，白晝做夢。所以三百篇裏竟沒有神話的遺跡」。但是我覺得只就三百篇以論定中國古代（北方）民族之沒有神話，證據未免薄弱了些罷？爲什麼呢？因爲三百篇是孔子删定的，而孔子則不欲言鬼神。况且「時時要對天然奮鬥」的北方民族也可以創造豐富的神話，例如北歐民族。因爲自然環境的不同，北歐的神話和南歐希臘的神話，色彩大異，還是事實。「神話是信仰的產物，而信仰又是經驗的產物。

人類的經驗不能到處一律，而他們所見的地形與氣候，也不能到處一律。有些民族，早進於農業文化時代，於是他們的神話就呈現了農業社會的色彩……但是同時的山居而以游牧爲生的民族，却因經驗不同，故而有了極不同的神話。」（Mackenzie's Myths of Crete and Pre-Hellenic Europe; Introduction, P. 23-24）可見地形和氣候只能影響到神話的色彩，却不能掩沒一民族在神話時代的創造衝動。現在世界上文化程度極低的野蠻民族如南非洲的布西曼(Bushmen)族，只會掘掘植物的塊根，打些小鳥小獸過生活，又如奧伐赫萊羅(Ovaherero)族，尚在游牧時代，他們都在熱帶，不必時時和天然苦鬥，他們很可以懶洋洋地睡在棕櫚樹下白日見鬼，白晝做夢，然而他們只有絕簡陋的神話。中國古代（北方）民族之曾有豐富的神話，大概

是無疑的；（下面還要詳論。）問題是這些神話何以到戰國時就好像歇滅了。「頗乏天惠，其生也勤。」不是神話銷歇的原因，已經從北歐神話可得一證明；而孔子的「實用爲教，」在戰國時亦未有絕對的權威，則又已不像是北方神話的致命傷。所以中國北部神話之早就消歇，一定另有其原因。據我個人的意見，原因有二：一爲神話的歷史化，二爲當時社會上沒有激動全民族心靈的大事件以誘引「神代詩人」的產生。神話的歷史化，固然也保存了相當的神話；但神話的歷史化太早，便容易使得神話殭死。中國北部的神話，大概在商周之交已經歷史化得很完備，神話的色彩大半褪落，只剩了生民、玄鳥的「感生」故事。至於誘引「神代詩人」產生的大事件，在武王伐紂以後，便似乎沒有。穆王西征，一定

是當時激動全民族心靈的大事件，所以後來就有了「神話」的穆天子傳。自武王以至平王東遷，中國北方人民過的是「散文」的生活，不是「史詩」的生活，民間流傳的原始時代的神話得不到新刺戟以爲光大之資，結果自然是漸漸殭死。到了春秋戰國，社會生活已經是寫實主義的，離神話時代太遠了，而當時的戰亂，又迫人「重實際而黜玄想，」以此北方諸子爭鳴，而皆不言及神話。然而被歷史化了的一部分神話，到底還保存着。直到西漢儒術大盛以後，民間的口頭的神話之和古史有關者，尙被文人採錄了去，成爲現在我們所見的關於女媧氏及蚩尤的神話的斷片了。

從上文的論證而觀，中國北部民族曾有神話，大概可以

置信了。現在我們就可以看一看現有的中國神話的斷片內，何者是可以算是北部民族的產物。淮南子、覽冥訓云：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載；火爁炎而不滅，水浩洋而不息；猛獸食顓民，鷙鳥攫老弱。於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，（高誘注：天廢頓，以鼇足柱之，）殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水；蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顓民生。

這一段可說是中國的洪水神話的片斷。北歐神話說神與定(Odin)殺死了冰巨人伊密爾以後，將他的頭蓋骨造成了天，又使四個最強壯的矮人（在北歐神話內有矮人，與神同時存在，居於地下穴，善工藝）立於地之四角，撐住了天，不

讓天崩墜下來。這裏所說北歐神話的四個矮人撑住了天，把天看成了靑石版一樣的東西，和我們的女媧鍊五色石補天，斷鼇足爲柱，撑住了天，實在是很有趣味的巧合。北方民族大概是多見沉重的陰暗的天空，所以容易想像天是一塊石版。這是從自然現象的關係上推測「女媧補天」之說大概是北方的神話。再看淮南子天文訓又有這樣一段話：

昔者共工與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，（高誘注：不周山在西北，）天柱折，地維絕；天傾西北，故日月星辰就焉，地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。

這裏所說共工氏的破壞工作，大槪是在女媧補天立柱以後；從列子、湯問裏的一條同性質的記載，我們更可以明白：

故昔者女媧氏鍊五色石以補其（天）闕，斷鼇之足，以立四極。其後共工氏與顓頊爭爲帝，怒而觸不周之山，折天柱，絕地維，故天傾西北，日月星辰就焉；地不滿東南，故百川水潦歸焉。

補史紀的三皇本紀却有很不相同的記載：

諸侯有共工氏，任智刑，以強霸而不王。以水乘木，乃與祝融戰，不勝而怒，乃頭觸不周山，崩。天柱折，地維缺。女媧乃鍊五色石以補天，斷鼇足以立四極，聚蘆灰以止滔水，以濟冀州。於是地平天成，不改舊物。

把女媧補天作爲共工氏折斷天柱以後的事，未見他書，所以三皇本紀云云，顯然是修改了傳說，然而修改得太壞了。淮南子成書較早，所據舊說，自然較爲可靠。所謂「天傾

西北……地不滿東南，」正是北方人民對於宇宙形狀的看法；由此也可想像女媧的神話大概是發生在北部了。

我們再看楚辭內有沒有說到女媧及共工氏。離騷中有「路不周以左轉兮」一句，並未說到女媧。天問裏既言「女媧有體，孰制匠之？」又言「康回馮怒，墬何故以東南傾？」「八柱何當？東南何虧？」康回是共工之名，「墬」訓「地」，所以「康回馮怒，」及「八柱何當？」等句大概就是指共工氏頭觸不周山以至天傾西北，地不滿東南而言。但是可注意的是屈原未言及女媧補天之事。屈原是長江流域即中國中部的人，他很熟習並且喜歡神話，如果中部民間也有女媧補天的神話，則屈原文中未必竟會忘記了引用。然而竟沒有。即此便可想見那時楚與北方諸國雖交通頻繁，而北方的神話

尙未全部流傳到南方的楚國。這又是女媧神話源出北方的一個旁證了。

列子、湯問的北山愚公移山的故事，也顯然是曾經修改過的北方神話的片段。原文如下：

太行、王屋二山，方七百里，高萬仞，本在冀州之南，河陽之北。北山愚公者，年且九十；面山而居，懲山北之塞，出入之迂也，聚室而謀曰：「吾與汝畢力平險，指通豫南，達於漢陰；可乎？」雜然相許。其妻獻疑曰：「以君之力，曾不能損魁父（謂小山）之丘，如太行、王屋何？且焉置土石？」雜曰：「投諸渤海之尾，隱土之北。」遂率子孫，荷擔者三夫，叩石墾壤，箕畚運於渤海之尾。鄰人京城氏之孀妻，有遺男始齔，跳往

助之。寒暑易節，始一反焉。河曲智叟笑而止之曰：「甚矣，汝之不惠！以殘年餘力，曾不能毀山之一毛，其如土石何！」北山愚公長息曰：「汝心之固，固不可徹，曾不若孀妻弱子！雖我之死，有子存焉；子又生孫，孫又生子，子又有子，子又有孫，子子孫孫，無窮匱也，而山不加增，何苦而不平？」河曲智叟無以應。操蛇之神聞之，懼其不已也，告之於帝；帝感其誠，命夸娥氏二子負二山，一厝朔東，一厝雍南，自此冀之南，漢之陰，無隴斷焉。

這是一段很有哲學意味的神話，主要目的在說明太行、王屋二山之方位之所以然。二山既在北部，所以此神話亦顯然是北部的產物。愚公和智叟或者本是「半神半人」的人物

，僞造列子的人加以最後的修改，成了現在的形式，便很像一個「寓言」了。

再看黃帝討伐蚩尤的神話。先秦的書，常常說到蚩尤，例如管子云「蚩尤受盧山之金而作五兵。」山海經十七云：「蚩尤作兵伐黃帝。黃帝乃命應龍攻之冀州之野。應龍畜水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃。雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北。」史記亦載黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野，但已完全剝落了神話的性質而成爲歷史了。太史公抉擇史料的態度，素來是嚴格的；他既然採取了蚩尤的傳說，可知還是當時極盛行的傳說。黃帝是中國古代（北方）民族的一個半神性的皇帝，——或者竟可以說是全屬神話，而涿鹿又是北方，所以我

們很可以說蚩尤的神話是產生於北部。屈原的離騷和天問屢言及「鯀、禹、啓、羿、」也說到共工和女媧，但是沒有黃帝和蚩尤；這又是一個旁證，使我們相信黃帝和蚩尤的神話不但產生於北方，而且在屈原的時代尚未盛行於中部的長江流域。

上文引過胡適對於中國神話的意見，現在我要從胡先生的議論中再提出一點來作爲研究的端緒。胡先生說：「後來中國文化的疆域漸漸擴大了，南方民族的文學漸漸變成了中國文學的一部份。試把周南、召南的詩，和楚辭比較，我們便可以看出汝漢之間的文學和湘沅之間的文學大不相同，便可以看出疆域越往南，文學越帶有神話的分子和想像的能力

。我們看離騷裏的許多神的名字——羲和，望舒等——便可以知道南方民族曾有不少的神話。」（白話文學史頁七六）是的，南方民族曾有不少的神話，就楚辭而保存至今。但是我們也可以說，若就秦漢之間的時代而言，楚辭確可算是南方民族的文學，因而楚辭內的神話也可以稱爲「南方民族」的神話。然而若就現有的中國神話的全體而觀，則楚辭內的神話只能算是「中部民族」或沅湘文化的產物；因爲後來有「更南方」的民族的神話也變成了中國文學或神話的一部分了。對於這一點，我們在下節內再來詳細討論。現在先須問楚辭內的神話是否眞正中部民族的產物，或竟是北部民族所造而流傳至於沅湘流域？自然我們也承認楚辭有不少北部的神話，例如上節所舉北部神話亦有見於天問者；可是中部民族

（姑且說楚是代表）有它自己的神話，却也是不可否認的事實。我們不能因爲「汝漢之間的文學」沒有神話分子而斷定只有南方民族的神話，也不能因爲楚辭中有些神話是屬於北方民族的信仰觀察而遂謂都從北方流傳來。

中部民族的楚國確有它自己的神話，可從王逸的天問敍見之。王逸說：「屈原放逐，憂心愁悴，彷徨山澤，經歷陵陸，嗟號昊旻，仰天歎息；見楚有先王之廟及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈，琦瑋僪佹，及古賢聖怪物行事。周流罷倦，休息其下，仰見圖畫，因書其壁，呵而問之，以渫憤懣，舒瀉愁思。楚人哀惜屈原，因共論述，故其文義不次序云爾。」

王逸這一番話，有些是不可信的；譬如他說「周流罷倦

，休息其下，仰見圖畫，因書其壁，」全出附會。屈原的時代，書寫的工具尙甚繁重，書壁這事，很不方便。但他說「楚有先王之廟及公卿祠堂，圖畫天地山川神靈，琦瑋僪佹，及古賢聖怪物行事，」大概可信。這些「天地山川神靈」，「古賢聖怪物行事」，便是神話的材料。我們知道希臘古代的神廟及公共建築上大都雕刻着神話的事蹟；我們又知道現在所有的古埃及神話大部得之於金字塔刻文，及埃及皇帝陵墓寢宮的石壁的銘文，或是貴族所葬的「岩壁墓道」石壁上的刻文。可知在古代尙有神話流行於口頭的時候，「先王之廟」和「公卿祠堂」的牆壁上圖畫些神話的事蹟，原是尋常的事。這些神話當然是本地的出產而非外來貨品。天問中言及「崐崙」，言及「巨鼇戴山」，言及「羲和」，言及禹化熊

而塗山女化石的神話，大概都是楚民族即中部民族自己的神話。

然而最足表現溫帶地方的中部民族對於自然現象的想像力的，是楚辭中九歌的幾首。王逸謂「昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠，其祠必作歌樂鼓舞以樂諸神。屈原放逐，竄伏其域，懷憂苦毒，愁思沸鬱，出見俗人祭祀之禮，歌舞之樂，其詞鄙陋，因爲作九歌之曲。」可知九歌是當時民間的祀神歌而經屈原修飾改作的。古代人民的祀神歌大都是敍述神之行事，所以也就是神話。九歌中的東君是祀太陽神之歌，其詞曰：

暾將出兮東方，照吾檻兮扶桑；撫余馬兮安驅，夜皎皎兮既明。駕龍輈兮乘雷，載雲旗兮委蛇……青雲衣兮

白霓裳，舉長矢兮射天狼；操余弧兮反淪降，援北斗兮酌桂漿，撰余轡兮高馳翔，杳冥冥兮以東行。

這是說太陽神青衣白裙，乘雷車而行，舉長矢射天狼；長矢自是象徵太陽的光線，而天狼也許是象徵陰霾的雲霧。把太陽神想像成如此光明俊偉的，原不限於溫帶地方的人民；但是楚辭是中部的楚民俗的產物，所以我們很可以認東君的太陽神話是屬於中部民族的。又如山鬼一篇云：

若有人兮山之阿，被薜荔兮帶女蘿；既含睇兮又宜笑，子慕予兮善窈窕；乘赤豹兮從文狸，辛夷車兮結桂旗。被石蘭兮帶杜衡，折芳馨兮遺所思。

我們看這「山鬼」是多少窈窕嫵媚！王逸注謂：「莊子曰，山有夔；淮南曰，山出嘄陽。楚人所祠，豈此類乎？」自

然不是的。我以爲這所謂「山鬼」大概相當於希臘神話中的Nymphe（義爲「新婦」也，）是山林水泉的女神；在希臘神話中，她們有許多戀愛故事。我們的「山鬼」也是不免於戀愛的，所以她要「折芳馨兮遺所思」，要「怨公子兮悵忘歸，」要「思公子兮徒離憂」了。山鬼所描寫的自然境界，所表現的情緒，都是中部湘沅之間的，所以是眞正的中部民族神話。

我以爲九歌的最初形式大概很鋪敍了一些神們的戀愛故事。譬如大司命是「運命神」的神話，而少司命便像是司戀愛的女神的神話。「此在下面第六章尙要詳論。）自來的解釋楚辭者都以爲是屈原思君之作，便弄得格格難通了。「巫山神女」的傳說，在當時一定也是洋洋大觀，可惜現在我們

只能在宋玉的高唐賦裏找得一些片段了。

如果我們承認了上述的對於中國神話的北部中部的分法是可以成立的，那麼，我們自然而然會發生了另一問題：即南方民族是否也在大中國的神話系統內加進一些材料。我們的回答是「有的」。但在探討此問題以前，讓我們先來注意另一問題，即兩漢以前的古籍中沒有一些關於天地創造的神話。女媧補天的神話，顯然是天地創造以後的事；有許多民族的神話都說到天地創造以後復有一度的破壞，然後由神再行修補，「重整乾坤」；此在希臘神話為「洪水」，在北歐神話為 Ragnarok（神的劫難）。中國的北部人民大概也有類乎北歐的 Ragnarok 的神話，而女媧補天即其尾聲。既有再造宇

宙的神話，應該也有始闢天地的神話。然而先秦之書如山海經和楚詞，西漢的書如淮南子，都沒有「開闢天地」的神話的影蹤。天問起首言「遂古之初，誰傳道之？上下未形，何由攷之？冥昭瞢闇，誰能極之？……圜則九重，孰營度之？惟茲何功，孰初作之？」並無一言說到天地的創造。就今所知，天地開闢的神話始見於三國時吳國徐整的五運歷年紀：

首生盤古，垂死化身，氣成風雲，聲爲雷霆。左眼爲日，右眼爲月，四肢五體爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地理，肌肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金玉，精髓爲珠石，汗流爲雨澤；身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。

又據太平御覽七七八所引徐整的三五歷紀（言三王五帝之

史，故曰（三五歷紀）的逸文則謂：

天地混沌如雞子，盤古生其中；萬八千歲，天地開闢，陽清爲天，陰濁爲地；盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長，後乃有三皇。

把這兩段話合起來，便是開闢天地的神話。徐整是吳人，大概這盤古開闢天地的神話當時就流行在南方（假定是兩粵），到三國時始傳播到東南的吳。如果這是北部和中部本有的神話，則秦漢之書不應毫無說及；又假定是南方兩粵地方的神話，則漢文以後始通南粵，到三國時有神話流傳到吳越，似乎也在情理之中。（漢時與南方交通大開，征伐苗蠻

，次數最多；因戰爭而有交通，因此南方的神話傳說也流傳過來了。）後來的述異記云：

盤古氏，天地萬物之祖也，然則生物始於盤古。

昔盤古之死也：頭爲四嶽，目爲日月，脂膏爲江海，毛髮爲草木。秦漢間俗說：盤古頭爲東嶽，腹爲中嶽，左臂爲南岳，右臂爲西嶽。先儒說：泣爲江河，氣爲風，聲爲雷，目瞳爲電。古說：喜爲晴，怒爲陰。吳楚間說：盤古氏夫妻，陰陽之始也。今南海有盤古氏墓，亙三百餘里，俗云後人追葬盤古之魂也。

述異記舊題梁，任昉撰，但和列子一樣，是後人剽竊諸小說而僞託任昉，（依四庫全書提要的論斷，）它的價值，很可懷疑；所以這一條關於盤古的記事的「秦漢間俗說」一

語，也未必可靠。不能據以證明秦漢間已有盤古的傳說。反之，述異記說「南海有盤古氏墓，」而路史注則謂「湘鄉有盤古保，雲都有盤古祠，荊湖南北，以十月六日爲盤古生日；元豐九域志：廣陵有盤古家廟。」也幫助我們想像盤古的神話本產生於南方而後漸漸北行的。

現在我們可以作一個結論了。現存的中國神話只是全體中之小部，而且片斷不復成系統；然此片斷的材料亦非一地所產生，如上說，可分爲北中南三部；或者此北中南三部的神話本來都是很美麗偉大，各自成爲獨立的系統，但不幸均以各種緣因而歇滅，至今三者都存了斷片，並且三者合起來而成的中國神話也還是不成系統，只是片段而已。

就我們現有的神話而分別其北中南部的成分，可說是南方的保存得最少，北部的次之，中部的最多。南部神話現惟盤古氏的故事以歷史形式被保存着。（即以盤古氏神話而言，亦惟徐整之說爲可信，述異記是僞書，關於盤古一條，臆加之處很顯明。）然而我們猜想起來，已經創造了盤古開闢天地之神話的嶺南民族一定還有其他許多神話。這些神話，因爲沒有文人採用，便自然而然的枯死。和南方的交通，盛於漢代；那時中國本來的（漢族的）文化已經到了相當的高度，鄙視鄰近的小民族，南方的神話當然亦不爲重視，雖然民間也許流傳，但隨即混入土著的原始信仰中，漸漸改變了外形，終於化成莫明其妙的迷信的習俗，完全失却了神話的意義了。

第二章 保存與修改

原始人因有強烈的好奇心與原始迷信，發動了創造神話的衝動；這是上文已經講過的了。神話既創造後，就依附著原始信仰的宗教儀式而保存下來，且時時有自然的修改和增飾。那時文字未興，神話的傳布全恃口誦，而祭神的巫祝當此重任。後來文化更進，於是弦歌詩人取神話材料入詩，（這些弦歌詩人實在是私家樂工，專取當時流行的神話編爲樂曲，用以爲祭神時頌揚神的功德，饗宴時成禮侑觴，吉凶禮時表白禱祝與哀思，個人或羣衆集會時歌以娛樂。）神廟及皇帝陵墓的建築家又在石壁上棟柱上雕刻了或繪畫了神話的事蹟。希臘的神話大部由弦歌詩人保存下來，而古埃及及北

歐的神話大都由廟堂的雕刻銘識。

弦歌詩人轉述神話時，往往喜歡加些新意思上去；這使得樸野的神話美麗奇詭起來了。後來的悲劇家更喜歡修改神話的內容，合意者增飾之，不合者删去，於是怪誕不合理的神話又合理起來了。所以保存神話者一方亦修改了神話。在希臘，這是很顯明的事；希臘的悲劇家幼里披庇(Euripides)及喜劇家色諾芬(Xenophon)都明言修改神話使合於「理」。弦歌詩人施蒙尼迪(Simonides)和品得(Pindar)也自承對於傳誦的神們的故事已經有了修改。

最後來了歷史家。這些原始的歷史家(例如希臘的希洛道忒司)把神話裏的神們都算作古代的帝皇，把那些神話當作歷史抄了下來。所以他們也保存神話。他們抄錄的時候，

說不定也要隨手改動幾處，然而想來大概不至於很失原樣。可是原始的歷史家以後來了半開明的歷史家，他們却捧着這些由神話轉變來的史料皺眉頭了。他們便放手刪削修改，結果成了他們看來是倘可示人的歷史，但實際上既非眞歷史，也幷且失去了眞神話。所以他們只是修改神話，只是消滅神話。中國神話之大部恐是這樣的被「秉筆」的「太史公」消滅了去了。

中國神話在當時究曾經過何等人的採用，已經不可深攷。但我們可以相信當神話尚在民間口頭活着的時候，一定有許多人採之入書，歷史家採入了歷史，那是無疑的；而且也是中國神話最初被採錄。歷史家以前有沒有祭神的巫祝，弦歌的詩人，曾和神話發生關係，那也是不可攷了。我們現在

只知直到戰國——那時離神話時代至少有三千年——方才有兩種人把當時尚活在民間口頭的神話撫採了一些去。這兩種人一是哲學家，二是文學家。（史家如左丘明也好引用神話傳說，然而在他以前的史官早就把大批神話歷史化而且大加刪削，所以禹、羿、堯、舜、早已成爲確實的歷史人物，因此左丘明只能拾些小玩意，例如說堯殛鯀於羽山，其神化爲黃熊，以入於羽淵。）哲學家方面，莊子和韓非子都有神話的斷片，尤以莊子爲多。今本的莊子已非原形，外篇和雜篇，佚亡的很多。所以保存着的神話材料如鯤鵬之變，蝸角之爭，藐姑射的仙人，十日並出等，已經不很像神話，或者太零碎。然據陸德明莊子釋文序則謂莊子雜篇內的文章多似山海經，或類占夢書，因其駁雜，不爲後人重視，故多佚亡。

又郭璞注山海經，則常引莊子爲參證。可知莊子雜篇的文字很含有神話分子，或竟是莊子的門人取當時民間流傳的神話託爲莊子所作而歸之於雜篇。列子雖是僞書，然至少可信是晉人所作；此書在哲學上無多價值，但在中國神話上却不容抹殺；如太行王屋的神話，龍伯大人之國，終北的仙鄉，都是很重要的神話材料。也都是被視爲哲學而保存下來的。文學家採用神話，不能不推屈原爲首。離騷和九歌保存了最有風趣的神話；天問亦包含了不少神話的片斷。繼屈原的宋玉亦採用神話；「巫山神女」的傳說和冥土的守門者「土伯」的神話，都是宋玉保存下來的可貴的材料。淮南子流傳了「女媧補天」和「嫦娥」的神話，又有羿的神話。故綜合的看來，古代文學家保存神話的功績，實在比哲學家還要大些。

他們一方面保存了一些神話，一方面自然亦加以修改；但大體說來，他們還不至於象古代史官似的把神話完全換了面相。

歷史家，能夠不大失却神話的本來面目而加以保存的，是一些「野史」的作者。如上文所述，三國時的徐整就敢於採用「南蠻」的開闢神話。後來宋胡宏作皇王大紀居然將盤古氏列於三皇之首了。路史和繹史的作者也採用了歷來的神話。

其次講到山海經。這是一部包含神話最多的書，但形式上又極像地理書；從來學者對於這部書的看法，已略如第一章所述，現在我們可以從著作時代及內容這二點再加以研究

。

要研究山海經的著作時代，首先就得弄明白山海經的著作者是誰，史記大宛傳末，太史公說：「禹本記言，河出崑崙：崑崙其高二千五百餘里，日月所相避隱為光明也。其上有醴泉瑤池。今自張騫使大夏之後也，窮河源；惡睹本紀所謂崑崙者乎？故言九州山川，尚書近之矣；至禹本紀，山海經，所有怪物，余不敢言之也。」太史公不言山海經為誰氏所作，然語氣中已經露出和夏禹有關係的意思來，大概當時相傳已經說是禹所作的了。劉秀（歆）奏上山海經，始謂：「山海經者，出於唐虞之際。昔洪水洋溢，漫衍中國，民人失據，崎嶇於邱陵，巢於樹木；鯀既無功，而帝堯使禹繼之。禹乘四載，隨山刊木，定高山大川；益與伯翳主驅禽獸

，命山川，類草木，別水土。四嶽佐之，以周四方。逮人跡之所希至，及舟輿之所罕到，內別五方之山，外分八方之海，紀其珍寶奇物異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外，絕域之國，殊類之人。禹別九州，任土作貢，而益等類物善惡，著山海經，皆聖賢之遺事，古文之著明者也。其事質明有信。孝武皇帝時，常有獻異鳥者，食之百物所不肯食；東方朔見之，言其鳥名，又言其所當食。如朔言。問朔何以知之，即山海經所出也。孝宣帝時，擊磻石於上郡，陷得石室，其中有反縛盜械人。時臣秀父向爲諫議大夫，言此貳負之臣也。詔問何以知之，亦以山海經對。其父曰：「貳負殺窫窳，帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手。」上大驚。朝士由是多奇山海經者。文學

大儒皆讀學以爲奇，足以攷禎祥變怪之物，見遠國異人之謠俗。」其後敢於疑古的王充亦曰：「禹主治水，益主記異物；海外山表，無遠不至，以所聞見，作山海經。董仲舒覩重常之鳥，劉子政曉貳負之尸。皆見山海經。」劉歆說是東方朔的故事，王充却說是董仲舒。趙曄作吳越春秋，亦云：「……遂循行四瀆，與益、夔共謀，行到名山大澤，召其神而問之：山川脉理，金玉所有，鳥獸昆蟲之類，及八方之民俗，殊國異域，土地理數。使益疏而記之，名曰山海經。」東晉郭璞山海經序稱爲「跨世七代，歷載三千，」則亦以爲禹所作了。北齊顏之推的顏氏家訓說：「山海經，禹益所記，而有長沙，零陵，桂陽，後人所羼，非本文也。」晁公武讀書志謂：「長沙，零陵，雁門，皆郡縣名，又自載禹鯀，似

後人因其名參益之」（跋山海經）。這都是在承認「禹益所作」的立點上而懷疑其中有後人妄增的部分。陳振孫直齋書目說山海經云：「今本錫山，尤袤，延之校定，世傳禹益所作；其事見吳越春秋曰：「禹東巡登南嶽，得金簡玉字，通水之理，遂行四瀆，與益共謀，所至使益疏而記之，名山海經。」此其爲說恢誕不典。司馬遷曰：「言九州山川，尚書近之矣；至禹本紀山海經所書怪物，余不敢言之也。」可謂名言，孰曰「多愛」乎？故尤跋明其非禹、伯翳所作，而以爲先秦古書無疑；然莫能明其何人也。」王應麟山海經攷證則稱其「要爲有本於古，秦漢增益之書。太史公謂言九州山川，尚書近之，至山海經、禹本紀所言怪物，余不敢言也。然哉！」又王會補傳引朱子的話：「山海經紀諸異物，飛走之類

，多云東向，或云東首，疑本依圖畫而述之。」朱子楚詞辨證又云：「古今說天問者，皆本此二書；（按指山海經與淮南子）今以文意考之，疑此二書本緣天問而作。」明胡應麟引伸朱子之說，「偶讀左傳，王孫滿之對楚子曰：昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而爲之備，使民知神姦，故民入川澤山林，魑魅魍魎，莫能逢之。不覺灑然擊節曰：此山海經所由作乎？蓋是書也，其用意一根於怪。所載人物靈祇非一，而其形皆魑魅魍魎之屬也。致王孫之對，雖一時辯給之談，若其所稱圖象百物之說，必有所本。至於周末，離騷、莊、列輩，其流遂不可底極；而一時能文之士，因假穆天子之體，縱橫附會，勒成此書，以傳於圖象百物之說，意者將以禹益欺天下後世，而適以壓之也。」（

見少室山房筆叢）可是同是明代人的楊愼作山海經後敍，却又以爲「神禹既錫玄圭以成水功，遂受舜禪以家天下；於是乎收九牧之金以鑄鼎。鼎之象則取遠方之圖：山之奇、水之奇、草之奇、木之奇、禽之奇、獸之奇，說其形、著其生、別其性、分其類、其神奇殊彙，駭世驚聽者，或見或聞、或恆有、或時有、或不必有、皆一一書焉。蓋其經而可守者，具在禹貢；奇而不法者，則備在九鼎。……夏后氏之世雖曰尙忠，而文反過於成周。太史終古藏古今之圖。至桀焚黃圖，終古乃抱之以歸殷。又史言孔甲於黃帝、姚、姒盤盂之銘，皆緝之以爲書，則九鼎之圖，其傳固出於終古、孔甲之流也，謂之曰山海圖，其文則謂之曰山海經。至秦而九鼎亡，獨圖與經存。晉、陶潛詩：「流觀山海圖，」阮氏七錄有張

傳錄山海圖，可證已。今則經存而圖亡。後人因其義例而推廣之，益以秦漢郡縣地名，故讀者疑信相半。信者直以爲禹益所著，旣述其原，而疑者遂斥爲後人贋作誑撰，抑亦軌矣。漢劉歆七略所上，其文古矣！」楊氏的議論可算是最圓到。但解釋山海經的性質却也錯了。四庫全書提要亦認山海經爲注圖之文。蓋至近代，差不多一般的意見都承認山海經是漢以前的古書，「語怪之祖」；雖非禹、益所撰，或者有點關係，因其本爲注圖之文。

旣然斷定山海經不是禹益所撰，那麽，進一步就應該討論到成書的時代了。尤延之以爲山海經乃先秦古書無疑，王應麟說是「要爲有本於古，秦漢增益之書；」胡應麟疑是「戰國好奇之士，本穆天子傳之文與事而侈大博極之，」又曰

：「此書蓋周末文人因禹鑄九鼎，圖象百物，使民入山林川澤，備知神姦之說，故所記多魑魅魍魎之類，而於禹爲特詳。」這都是把山海經的著作時代放在先秦戰國的。若依朱子之所疑，「今以文意攷之，疑此二書（山海經與淮南子）本緣天問而作，」則山海經的時代便不能早過屈原，即至早亦在秦初了。最近看見陸侃如的主張，以山海經各部分著作時代，分爲(1)山經——五藏山經——戰國時楚人作，(2)海內外經（海內外東西南北經）——西漢（淮南以後，劉歆以前）作，(3)大荒經及海內經——東漢魏晉（劉歆以後，郭璞以前）作。他的理由是：(1)大荒經及海內經是解釋海內外經的，且多漢代地名；篇末無「劉歆校」字樣，而郭注說「進在外」。最重要的是漢志僅十三篇，分明末五篇是在劉班以後。(2)海外

經襲淮南地形訓而加詳，至述崑崙西王母又較山經增多枝葉，顯然由山經淮南演釋而出。海內經（非書末之海內經）——尤其海內東經——多漢代地名（即畢沅所謂水經的一部分，）且篇末均署歆名，可證是他添入的。(3)最後說山經是眞的，因爲我們沒有證據可以移後它的時代。舊說禹益所記固然錯誤，我們定爲戰國，因爲：(a)經中言鐵最多，而石雅說鐵之盛行在東周：(d)經中有郡縣，郡縣之制最早是秦孝公，戰國時齊、楚、魏、趙滅他國後常以其地爲郡縣。又經中與楚詞、莊子相通者極夥，故假定爲楚民族的作品。（見新月第一卷第五號陸侃如的通信）陸先生把山海經分作三部分來分別攷定的辦法，我很贊成；但是他的主張，我有異議。大荒經及海內經素來是一個討論的焦點。明刊道藏本目錄「海

內經第十八」條下有注云「本一千一百十一字，注九百六十七字；此海內經及大荒經，本皆進在外。」此「進」字殊不可解，故郝懿行的山海經箋疏自敘上論到篇目時從這「進」字生一解釋道：「漢書藝文志，山海經十三篇在形法家，不言有十八篇。所謂十八篇，南山經至中山經本二十六篇，合爲五藏山經五篇，加海外經已下八篇，及大荒經已下五篇，爲十八篇也。所謂十三篇者，去荒經已下五篇，正得十三篇也。古本此五篇，皆在外，與經別行，爲釋經之外篇，及郭作傳，據劉氏定本，復爲十八篇，卽又與藝文志十三篇之目不符也。」這是想把劉秀奏中之「今定爲十八篇」一語與藝文志所謂「十三篇」的柢梧，互相調和起來。然據鐵琴銅劍樓藏書目錄所載明刊本山海經十八卷之提要，則作「逸在外」

。大概明道藏本的「進」字就是「逸」字之誤。（陸先生信中亦作「進，」不知是否為手民誤排。）據此則郝懿行的主張就不能成立，而荒經及海內經之是否為劉歆所見，是一個疑問了。如果去此五篇，果然和藝文志之目是符合了，但與劉秀奏上所稱「十八篇」豈非又不對了？四庫全書總目提要的山海經條下說：「舊本所載劉秀奏中，稱其書凡十八篇，與漢志稱十三篇者不合；七略即秀所定，不應自相牴牾，疑其贋託。然郭璞序中已引其文，相傳既久，今仍併錄焉。」這是因篇目不符而疑及劉秀的奏是贋託了。可是我們又何嘗不可說藝文志的「三」字是誤譌呢？況且郭璞序中說「雖暫顯於漢，而尋亦寢廢……余有懼焉，故為之創傳，疏其壅閡，闢其茀蕪。」可知郭璞所見亦未必是劉歆原本，而且璞亦

加以校訂修改了。陸先生既認大荒海內是解釋海內外經，（頗有似贊同郝懿行之主張，）又因「逸在外」的附注及篇末無「劉歆校」字樣，因以斷定荒經和海內是劉歆以後郭璞以前的作品，其實山海經錯簡甚多，篇目離合，亦有屢次，故不能因荒經與海內經頗多與海內外經相通的材料而遂目爲是「解釋。」又從「逸在外」與篇末無「劉歆校」字樣，以攷定荒經與海內經的著作時代，亦微嫌證據薄弱。最重要的是應該從內容上加以研究。（我對於篇末無「劉歆校」字樣的解釋，下節裏就有著，此處不贅。）我們總可以承認劉歆以後到郭璞的時期內，神仙的觀念和怪異的迷信，和戰國時代已經很不相同罷？如果荒經以下乃漢魏人所作，應該有些那時道教的神仙觀念和變形魔術的痕跡。可是沒有。在性質上

，荒經以下五篇和海內外經沒有什麼分別。我們不妨假定荒經及海內經與五藏山經不同時代，（或者本在海內外經中，後被分出的，）然而若以之置於劉歆以後，卻未免太落後了些了。

其次關於海內外經的著作時代，陸先生定爲西漢時作，「篇末均署歆名，可證是他添入的。」但是海內外兩經可注意的地方，尚不止「篇末均署歆名」，常見之「一曰……」也是特異的。大概劉歆校定之際，海內外經文有二本，故他舉其異文。或者覺是當時有相異的傳說，而他據以添進去。篇末署了歆名，也許就表示這點意義，似乎未便解作全體乃歆所增。陸先生謂「海外經襲淮南地形訓而加詳，至述昆崙、西王母，又較山海經增多枝葉，顯然由山經、淮南演繹

而出。」淮南本是雜採羣書之作，可以不論；然言昆崙及西王母，則淮南已謂「羿請不死之藥於西王母，」已經將山海經的「是司天之厲及五殘」的西王母來「仙人化」了。這分明證實漢初已將西王母修改成合於方士輩的神仙之譚。原來言神仙之事，始於戰國末的燕齊方士，至秦始皇統一天下前後而盛極一時，所以西王母的「仙人化」大概可以上溯至秦漢之間，乃至戰國末；海內外經如爲西漢時所增加，則其言西王母必不如彼其朴野而近於原始人的思想信仰。故就西王母一點而觀，適足證明海內外經的時代不能後於戰國，至遲在春秋戰國之交。（西王母神話的轉變，下文尚要詳論。）

最後講五藏山經作成的時代。陸先生以爲五藏山經乃戰國時楚人的作品。然就上舉之西王母的形狀而言。已足證明

「豹齒虎尾，蓬髮戴勝」那種思想爲更近於原始信仰，應該發生於比戰國更早的時代。至於因其和楚詞、莊子相通者多而定爲楚民族的作品，也不很妥；我們知道山經所載是神話材料，旣是神話，楚民族民間口頭流傳的神怪故事可以是從別地來，因而也不能禁止楚詞、莊子所記不與他書相通。況且楚詞中的神話材料已頗文雅美麗，較之五藏山經爲更後的文化歷程中之產物。所以把五藏山經定爲戰國時作品，也嫌時代太落後了些。我以爲五藏山經大概是東周之書。理由是：綜觀五藏山經之記載，是以洛陽爲中心，其言涇渭諸水流域即雍州東部諸山，及汾水南即冀州南部諸山，較爲祥密，洛陽附近諸山最詳，東方南方東南方已甚略，北方最略。又言及五嶽祭典，並無特盛，惟祭嵩山用太牢。這些都能幫助

我們來假定五藏山經是東周之都洛陽的產物。而陸先生所舉鐵之盛行在東周一證，正也可以爲五藏山經成於東周作一旁證。因爲作者是當時中國版圖之中心地的洛陽的人，所以五藏山經內所包含的神話材料就有黃河流域和長江流域兩方面的神話了。然而仍以北部者爲多。

如上所言，對於山海經的成書時代，大概可以定爲(1)五藏山經在東周時，(2)海內外經在春秋戰國之交，(3)荒經及海內經更後，然亦不會在秦統一以後，（或許本是海內外經中文字，爲後人分出者。）此三個時期的無名作者，大概都是依據了當時的九鼎圖象及廟堂繪畫而作說明，採用了當時民間流傳的神話；然因要託名禹益之故，乃摹仿禹貢，任意損

益了當時的口頭傳述的神話。至漢時，陸續有人增益，乃成爲現在的形式。一方面固然保存了若干神話材料，而一方面也修改了神話的本來面目了。

第三章 演化與解釋

現在文明民族的神話都是經過保存者的一次二次的修改，然後到我們手裏。神話是原始信仰加上原始生活的結果，所以不合理的質素很多。例如埃及、巴比侖神話中的神多有作獸形，「這和中國很相同，」而希臘與北歐的神話也常說神們變形爲獸或神們的血族結婚與離婚。此種不合理的質素，在我們（現代文明人）看來，是不合理的，但在原始人看來，卻是合理的。原始人信仰精靈主義，當然會想到野獸有

思想情緒能說話；並且因爲原始人看來野獸們在有些地方（譬如爬樹鑽洞泅水）確比人類的能力大，當然又會想到這些野獸會變成了神。原始人中間的確行着血族結婚和離婚，甚至「濫交」的狀態，所以在他們看來，神們也是如此。我們現在已經從人類學方面得到了解釋這些不合理質素的實鑰，我們已經不很討厭這些不合理的記載，並且覺得還是有用；但是我們的曾祖，高祖，高高祖們，沒有近代科學的幫助，却很不喜歡那些怪誕粗魯的東西。因而他們就動手修改了。他們一代一代的把神話傳下來，就一代一代的加以修改。他們都照着自己的意思去修改。他們又照着自己的意思增加些枝葉上去。於是本來朴野的簡短的故事，變成美麗曲折了；道德的教訓，膚淺的哲理，也加進去了。原始人的神話經過

了這樣的「演化」，就成爲一民族文學的泉源——當然只是最早的泉源。

在中國神話中，「演化」的段落是很明顯的。例如西王母的神話，在山海經的西山經上不過是這麼說：

又西三百五十里，曰玉山，是西王母所居也。西王母，其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。（郭注：主知災厲五刑殘殺之氣也。）

這描寫得如何可怕！再看海內北經說：

西王母梯几而戴勝杖（漢書司馬相如大人賦注引此無「杖」字），其南有三青鳥，爲西王母取食，在昆崙北。

這裏也僅僅加增了爲西王母取食的三青鳥。再看大荒西經：

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰崐崙之丘，有神，人面虎身，有文有尾，皆白處之。（謂有白點也）其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物趣然。有人戴勝，虎齒有豹尾，穴處，名曰西王母。此山萬物盡有。

然而在穆天子傳裏的西王母就進步了許多了。穆天子傳紀周穆王西征，相傳是晉，咸甯中從汲冢（戰國魏王之墓，在汲縣）裏挖出來的（同時並得竹書紀年），自然也是僞作，但也許是戰國時文人的手筆。據這穆天子傳所說是：

吉日甲子，天子賓於西王母。執玄圭白璧以見西王母，獻錦組百純，□組三百純。西王母再拜受之，乙丑，天子觴西王母於瑤池之上。西王母爲天子謠曰：「白雲

在天，山陵自出，道里悠遠，山川間之，將子無死，尚能復來。」天子答之曰：「予歸東土，和治諸夏，萬民平均，吾願見汝，比及三年，將復而野。」天子遂驅升於弇山，乃紀其跡於弇山之石，而樹之槐，眉曰西王母之山。（按郭璞注西山經引穆天子傳，又有西王母再爲天子吟曰：「徂彼西土，爰居其所，虎豹爲羣，烏鵲與處，嘉命不遷，我爲帝女，彼何世民，又將去子，吹笙鼓簧，中心翶翔，世民之子，惟天之望。」云云。）

這裏的西王母已經不是「豹尾虎齒」那樣的異相，而頗似一「人王。」此可視爲西王母神話之第一次被修改，被增飾；亦正因其尙不與原始思想相差甚遠，故我們得假定穆天子傳雖是僞物，然尙是戰國時人所作。我們再看託名班固所

作的漢武故事的記載便大不同了；漢武故事內述西王母會見漢武帝的一段說：

七月七日，上於承華殿齋，日正中，忽見有青鳥從西方來。……是夜漏七刻；空中無雲，隱如雷聲，竟天紫氣。有頃，王母至，乘紫車，玉女夾馭；戴七勝；青氣如雲；有二青鳥，夾侍母旁。下車，上迎拜，延母坐，請不死之藥。母曰：「帝滯情不遣，慾心尙多，不死之藥，未可致也。」因出桃七枚，母自啖二枚，與帝二枚。帝留核箸前，王母問曰：「用此何爲？」上曰：「此桃美，欲種之。」母笑曰：「此桃三千年一著子，非下土所植也。」留至五更，談語世事而不肯言鬼神，肅然便去。

又同稱爲班固所撰的漢武內傳中也有一段同樣的記事，但文辭更爲縟嚴，而且西王母簡直成爲「年可三十許」的麗人了。現在也抄在下面：

到七月七日，乃修除宮掖，設坐大殿，以紫羅薦地，燔百和之香，張雲錦之幃，然九光之燈，列玉門之棗，酌蒲萄之醴，宮監香果，爲天宮之饌。帝乃盛服立於階下，勅端門之內不得有妄窺者；內外寂謐，以候雲駕。到夜二更之後，忽見西南如白雲起，鬱然直來，逕趨宮庭。須臾轉近，聞雲中簫鼓之聲，人馬之響。半食頃，王母至也；懸投殿前，有似鳥集：或駕龍虎，或乘白麟，或乘白鶴，或乘軒車，或乘天馬。羣仙數千，光耀庭宇。既至，從官不復知所在，唯見王母乘紫雲之輦，駕

九色斑龍，別有五十天仙，側近鸞輿，皆長丈餘，同執綵旄之節，佩金剛靈璽，戴天眞之冠，咸住殿下。王母惟扶二侍女上殿，侍女年可十六七，服青綾之袿，容眸流盼，神姿淸發，眞美人也！王母上殿東向坐，著黃金褡襹，文采鮮明，光儀淑穆，帶靈飛大綬，腰佩分景之劍，頭上太華髻，戴太眞晨嬰之冠，履元璚鳳文之舃。視之可年三十許，修短得中，天姿掩藹，容顏絕世，眞靈人也！下車登床，帝跪拜問寒暄畢，立，因呼帝共坐，帝面南。王母自設天廚，眞妙非常，豐珍上果，芳華百味，紫芝萎蕤，芬芳塡樏，淸香之酒，非地上所有，香氣殊絕，帝不能名也。又命侍女更索桃果。須臾，以玉盤盛仙桃七顆，大如鴨卵，形圓青色，以呈王母。母

以四顆與帝，三顆自食。桃味甘美，口有盈味，帝食輒收其核。王母問帝。帝曰：「欲種之。」母曰：「此桃三千年一生實，中夏地薄，種之不生。」帝乃止於坐上。酒觴數遍，王母乃命諸侍女，王子登彈八琅之璈，又命侍女董雙成吹雲和之笙，石公子擊昆庭之金，許飛瓊鼓震靈之簧，婉凌華拊五華之石，范成君擊湘陰之磬，段安香作九天之鈞，於是衆聲澈明，靈音駭空，又命法嬰歌元靈之曲。

漢武內傳和漢武故事，不用說都是僞書；然就晉、張華的博物志所載漢武會見西王母的故事正與內傳符合一點而言，則內傳作者大概是魏晉間人了。再就上引之兩段文字而觀，則內傳云云顯然又是更後代些的思想；在故事中，西王母

的從者尙祇二靑鳥，和山海經相符合，但在內傳中則有羣仙數千，又「別有五十天仙，側近鸞輿，」又侍女有王子登、董雙成、石公子、許飛瓊、……等，顯然是後世皇帝的排場，其增飾之跡，顯然可見了。所以故事雖亦託名班固，然而著作時代必較內傳爲早，或者是後漢的作品，也未可知。

從上面這一點簡單的敍述看來，西王母的神話之演化，是經過了三個時期的。在中國的原始神話中，西王母是半人半獸的神，「豹尾虎齒，蓬髮戴勝，」「穴處，」「三靑鳥爲西王母取食，」是「司天之厲及五殘，」即是一位凶神。到了戰國，已經有些演化了，所以淮南子公然說「羿請不死之藥於西王母，」而假定可算是戰國時人所作的穆天子傳也就不說西王母的異相而能與穆王歌謠和答了。我們從淮南子的

一句「不死之藥」，可以想見西王母的演化到漢初已是從凶神（司天之厲及五殘）而變爲「有不死之藥」的吉神及仙人了。這可說是第一期的演化。漢武求神仙，招致方士的時候，西王母的演化便進了第二期。於是從「不死之藥」上化出「桃」來；據漢武故事的敍述，大概當時頗有以西王母的桃子代表了次等的不死之藥的意義，所以說西王母拒絕了武帝請求不死之藥，却給他「三千年一著子」的桃子。這可算是第二期的演化。及至魏晉間，就把西王母完全鋪張成爲羣仙的領袖，並且是「年可三十許」的麗人，又在三靑鳥之外，生出了董雙成等一班侍女來。這是西王母神話的最後演化。西王母神話的修改增飾，至此已告完成，然而也就完全剝落了中國原始神話的氣味而成爲道教的傳說了。後來的人已經

不能從西王母身上再添枝葉，所以僞託東方朔撰的神異經（今本注者爲張華，亦屬僞託無疑；然隋書經籍志上已有神異經著錄，題爲東方朔撰，張華註，則此書由來已久；四庫提要，斷定爲六朝人所作，大概是的。）只能新造出一個東王公來：

東荒山中，有大石室，東王公居焉。長一丈，頭髮皓白，人形鳥面而虎尾，載一黑熊，左右顧望，恆與一玉女投壺，每投千二百矯，設有入不出者，天爲之噫噓。（華註：嘆也。）矯出而脫誤不接者（言失之，）天爲之笑。（華注：言笑者，天口流火炤灼，今天下不雨，而有電光，是天笑也。）

。

這東王公未見於山海經各書，漢人著作亦未言及；所以

雖然說是「人形鳥面而虎尾，戴一黑熊，」頗有似於原始思想，可是我們敢斷定他是摹仿山海經的。東王公因是後起的文人作品，在民間傳說上沒有根據，所以就不能和西王母一般有了許多的增飾。

我們現有的神話，幾乎沒有一條不是經過修改而逐漸演化成的。除上述之西王母而外，還有嫦娥的神話，月亮及牽牛織女的神話，都是很明顯的例子。不過現在我們要暫時略過，留在下面第四章及第六章內詳細研究了。

爲什麼神話會「演化」呢？因爲「文雅」的後代人不能滿意於祖先的原始思想而又熱愛此等流傳於民間的故事，因而依著他們當時的流行信仰，剝落了原始的獷野的面目，給

披上了綺麗的衣裳。這是「好奇」的古人幹的玩意兒，目的在爲那大部分的流傳於民衆口頭的太古傳說找一條他們好奇者所視爲合理的出路。同時却又有些「守正」的人們努力要引導這些荒誕的古代傳說歸之於「正」，從另一方面消極的修改神話，使成爲合理的故實：這便是所謂對於神話的「解釋。」

神話的歷史化的例子，在歐洲的希臘與北歐神話中就早已有了。紀元前三一六年頃的希臘學者歐赫梅魯司(Euhemerus)曾經很簡單的把神話解釋成古代歷史。他們說神話裏的神們便是該民族古代的帝皇或英雄；神話只是小說化的——描寫是誇張的，事實是扭曲的——古代的歷史。時代比歐赫梅魯司要早些的歷史家希洛道忒司(Herodotus)所作的歷史也是

儘量采用神話的。不過將一切神話都有意地解釋爲古史，却始於歐赫梅魯司。依他的自述，他曾航海到了一個荒島，名爲滂契埃(Panchœa)，看見許多銅柱，上鐫神話時代的事實，於是他始知一切神話實卽古史。（見他所著的聖史中）這個自述，大概是他的僞託。依他的說法，希臘神話中衆神之王宙斯實卽克里特(Crete)的國王，（據說克里特這個國是眞有的，在希臘之前；當希臘有史時，此國滅亡已久，故其歷史不傳於世。近人麥根西著克重特及希臘以前的歐洲神話，則證明此島國的文化——神話與美術——實爲希臘文化之祖先，）宙斯與擾亂世界的巨人鐵丹族的戰爭實卽克里特國王削平內亂之史事；又希臘神話中造人的伯羅米修士（本亦巨人族），負地而立的亞特拉斯（亦巨人族），實爲希臘古代之

善塑泥人的陶工和天文家。歐赫梅魯司就用了這等膚淺的附會將全部希臘神話改造成古代史。

北歐雖然沒有歐赫梅魯司那樣的人出而有意地將神話解釋成古史，但是「歷史化」的事實也是有的。例如北歐神話中衆神之王奧定（相當於希臘神話的宙斯）就被說成爲小亞細亞地方一個部落名亞息耳(Aesir)者的酋長，因爲受了羅馬人的壓迫，乃向西北拓地，征服了現在俄羅斯、德意志、丹麥、腦威、瑞典等國的土地，每處立他自己的一個兒子爲王；後知自己在世間的事已完，即剖腹自殺，上天成神。這一段話，不但把神話裏的奧定附會作俄羅斯等五國的開闢之祖，並且把北歐神們的總名亞息耳也附會成一個部落的名兒了。後來冰島的歷史家斯奴羅．斯士萊松(Snorro-Sturlesonl, 179-?)作

臘威諸王史（Heimspring-la）也把北歐神話裏的日光神佛利（Frey）作爲古王，說是在半歷史的奧定與涅爾特（海神）死了以後，卽帝位於烏布薩拉的。因爲他在位時政治修明，國內太平，所以百姓景仰之若神；百姓們對于他的崇拜是如此之烈，竟使朝臣們當佛利死時秘不敢發表，亦不敢遵例火葬，却私埋於大丘中，告百姓說，主（佛利一字，在北歐，義爲主）已經成神，走入大丘裏去了。

但希臘和北歐的神話幸賴有古代的弦歌詩人及戲曲家保存了許多，尙有系統可尋，所以不爲歷史家的「守正」行爲所掩沒，並且我們反可以證明那些歷史家的所謂古史實在是神話。中國便不同了。如前所述，中國的文學家開始採用神話的時候，大部分的神話早已完全歷史化了。幾千年來，黃帝

、神農、堯、舜、禹、羿等人，早已成爲眞正的歷史人物。戰國以後，「好奇之士」偶而記載一些當時還活在人民口頭的關於黃帝等人的「傳說」，然而後代的「守正」的縉紳先生們早已斥爲荒誕不經，努力的把這些斷片的神話再加以歷史的解釋。例如許多有權威的古書（如孟子等）明明說羿是歷史人物，但山海經內說成羿是一個天神，而楚辭天問也說「羿焉彈日？烏焉解羽？」淮南子，本經訓更明明白白的說：「逮至堯之時，十日並出……堯乃使羿……上射十日。」這豈不是顯然對於羿的歷史人格挑戰了麼？於是就有洪興祖的解釋，以爲「羿是善射之號，」羅長源及陳一中又更進一步解釋「十日」，以爲十日是扶桑君的十個兒子，九日爲凶，號曰九嬰，堯使羿所射者即此。這是對於已經歷史化的神話

人物而遇有與其歷史性相牴牾的傳說時的解釋方法。至於尙未受到歷史化的遺在草萊的神話，就被簡捷地取來作爲歷史了。例如盤古的神話就被直捷地當作歷史材料，徐整收入了他的記載「三王五帝」之事的三五歷紀，胡宏更收進了皇王大紀了。然而究竟「好奇之士」太多，縉紳先生們欲一一加以歷史的解釋亦能力所不及，所以一切古代史的人物，從黃帝以至禹，每人都有些「不雅馴」的神話粘附著，而因此使我們有理由可以斷言禹以前的歷史簡直就是歷史化了的古代神話。黃帝和蚩尤的戰爭，也許就是中國神話上的神（黃帝）與巨人族（蚩尤）的戰爭。通典說：「蚩尤卽魑魅，戰於涿鹿，黃帝吹角爲龍吟禦之。」路史謂「蚩尤兄弟七十二人。（這大概是根據了述異記）龍魚河圖謂「蚩尤兄弟八十一人

。」（見吳任臣山海經廣注十七所引）所以蚩尤之爲「非人」，是很可以相信的，那麼，與蚩尤作戰之黃帝之爲「非人」也可以想見了。（關於黃帝和蚩尤戰爭的神話，我在下面第五章還要評論。）希臘神話和北歐神話都說與神同時代者有巨人族，好作惡，爲神所滅。可知中國神話而亦有巨人族一說，是很合情理的。既然說「蚩尤兄弟七十二人」或「八十一人，」又可以想見「蚩尤」是一個類名，相當於希臘神話巨人族之名「鐵丹」或北歐神話巨人族之名爲「伊密爾」了。可是史記直把蚩尤認爲黃帝時的諸侯，完全把這一段神話歷史化了。關於黃帝的神話的斷片還有許多，我們現在無暇細說。再看尚書上說得很確實的堯、舜、禹、也是很可以令人懷疑的。堯的本身上無多大神話，然就上所引淮南子本訓

經的一段而看，堯有一個「非人」的羿，（關於羿，下文第七章也要詳細討論，）則堯之是否爲眞的人，也是頗可懷疑了。舜本身就有許多神話（如說象代他耕種之類），他的二妃又有許多神話，所以舜也不是眞正的歷史人物。夏禹算是最可靠的歷史人物（據正史而言），然而山海經、楚辭、淮南子就有許多夏禹的神話。然則夏禹也是靠不住的。不但禹，便是禹之子啓，據楚辭及山海經，也是神樣的人物。（下文第七章都要討論。）只要我們來搜剔，禹以上的歷史都有疑竇，都可以說是歷史化的神話。也就可以想見司馬遷以前的史官曾經如何努力地加神話以歷史的解釋了。

西洋解釋神話的一派名爲文字學派者，說「神話是語言有病的結果，猶之珍珠是蚌有病的結果。」什麼叫做「語言

有病」呢？據文字學派的意見：原是古人一句平常的話語，但因口耳相傳，發音上有了一點小錯誤，後人不知眞義，反加曲解，又添了些註釋——藻飾，於是一句平常簡單的話竟變成一則故事了；這便叫做「因了語言有病，反產生神話。」希臘的悲劇家幼里披底(Euripides)以爲希臘神話中說巴卡斯（酒神）縫在宙斯的肢上(ὁ μηρός)，實是弄錯了字的緣故；大概原來的話是說宙斯給一個誓(ὅμηρος)。又柏拉圖的"Cratylus"中亦載蘇格拉底之言，謂神話中不合理的故事都因字訛。在中國，把古籍中的神話材料解釋爲「字訛」的，亦不乏其人。我們可以舉一個最顯明的例，便是朱熹對於羲和的解釋。他分辨楚詞中所說日御羲和與堯典的日官而爲之解釋道：「注（指王逸注離騷文）以爲羲和爲日御，補注（指洪興祖補注

）又引山海經云：『東南海外有羲和之國，有女子曰羲和，常浴日於甘淵。註云：羲和，始生日月者也，堯因立羲和之官，以掌天地四時。』此等虛誕之說，其始止因堯典「出日納日」之文，口耳相傳，失其本指，而好奇之人，恥其謬誤，遂乃增飾傅會，必欲使之與經爲一而後已。」（楚辭辯證上）從朱熹這話，我們何嘗又不可反證堯典的羲和其實只是神話中的羲和，而「出日納日」一語猶屬神話中所謂「日御」的遺形。秦以前的一些守正之士大概很改動了古籍中的神話材料，而他們的所以然的原因大概是認定了那些不雅馴的記載是文字錯誤之故；只可惜我們現在找不到他們有意改動的議論，僅能在「異文」上看出他們改動的痕跡罷了。

原始人的思想雖然簡單，却喜歡去攻擊那些巨大的問題，例如天地緣何而始，人類從何而來，天地之外有何物，等等。他們對於這些問題的答案便是天地開闢的神話，便是他們的原始的哲學，他們的宇宙觀。不論如何野蠻的低劣的民族，一定有代表他們的宇宙觀的開闢天地的神話。南非洲的布西曼族(Bushmen)不知道耕種，也不知道火食，然而也有天地開闢的神話，說是一隻大蚱蜢名叫(Cagn)的創造了天地和萬物。(Cagn)還有妻，名爲(Coti)；他們怎樣創造萬物，布西曼也一定有的，但現在還沒有人去採取來。他們又說人是蛇變的；有一天，(Cagn)以杖擊蛇頭，蛇就變成了人了。

我們自然要說布西曼族的天地開闢神話太簡陋可笑。但是我們也不得不承認這是他們的「宇宙觀」。如前所說，我們

現有的神話是北中南三部民族的神話的混合物，所以我們的片段的開闢神話也是混合品。始創天地的盤古的神話，本發生於南方，經過了中部文人的採用修改而成為中華民族的神話；現存可信的材料為徐整三五歷記的記載：

> 天地混沌如鷄子，盤古生其中；萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地；盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。（太平御覽七八所引）

又同是徐整著的五運歷年紀說：

> 首生盤古，垂死化身，氣成風雲，聲為雷霆。左眼為日，右眼為月，四肢五體為四極五嶽，血液為江河，筋

脈爲地理，肌肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲珠石，汗流爲雨澤；身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。

（馬氏繹史所引）

上面所引兩條中，有一可注意之點，即第一條云云，大概是更近於南方民族的開闢神話的本來面目；然最後的一句「後乃有三皇」大概是徐整所加添的。至於第二條，大體也是根據了南方民族的神話，可是修改增飾之處一定更多；還不但是「四極五嶽」一言已經流露了中部及北部民族之宇宙觀，並且解釋天地創造的過程也和第一條有矛盾。在第一條中，盤古是與天地同生的神，却和印度神話所說「最初，此世界惟有水，水以外無他物，水產出了一個金蛋，蛋又成一人，是爲拍拉甲拍底，實爲諸神之祖，」有些相彷彿。第二

條，五運歷年紀的記載，却是把盤古擬作未有天地時之一物，盤古死而後有大地，這便和北美洲的伊羅瓜族(Iroquois)所說有巨人旭卡尼普克的四肢、骨、血、造成了宇宙萬物，有些相像了。然而更和北歐神話相似。北歐神話說，最初，宇宙爲混沌一團，無天，無地，無海，惟有神蒲利與冰巨人伊密爾；蒲利有三子，曰奧定（精神），尾利（意志），凡（神聖）；奧定等殺死冰巨人伊密爾，將他的肉造成土地，血造成海，骨骼造成山，齒造成崖石，頭髮造成樹木花草和一切菜蔬，髑髏造成天，腦子造成雲。我以爲這種巧合不是完全無意義的。五運歷年紀的紀載恰和北歐神話相似，而三五歷紀所述又恰和印度神話相似，這也很可以暗示前者是滲入了若干北方民族的宇宙觀了。

天地創造以後又曾經過一度的破壞，在北歐神話中就有這故事。北歐神話說：到了Ragnarok（神的劫難）那一天，地獄中的惡狼逃了出來，吞食了日和月，看守地獄門的猗狗加爾姆也起反抗，毒龍尼特霍格已經嚙斷生命樹之根，蟠繞地的大蛇猛激起最可怕的波浪，於是亭達爾乃吹報警之角。神與魔的惡鬥開始了。在魔的一邊是死神赫爾，惡神陸克，火焰巨人蘇爾體爾和一切霜巨人，天狼，地獄猗狗等等。終於是神都死了。蘇爾體爾的魔火燒了天空陸和幽冥九界。一切惡神也都燒死，地上也成了一片焦黑。天地是復又熄滅了。然後經過了無量數年，叔爾（日神）的女兒繼母志驅日車行天空，於是地上漸有生意，大火災時僅存之一男一女（Lifthrasir與Lif）再傳第二代人類，神亦由第二代重整天宮。這是北

歐神話裏的天地燬滅與再創造。中國神話的女媧補天，也與之相當。淮南子、覽冥訓說：

往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載；火爁炎而不滅，水浩洋而不息；猛獸食顓民，鷙鳥攫老弱，於是女媧鍊五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水；蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顓民生。

在這一段文字裏，很顯明的可以抽繹出天地曾經一度燬壞而由女媧再造的意義，很像北歐神話中的「神的刼難」。人類曾經受過洪水的災難，所以各民族神話都有洪水的故事，北歐的Ragnarok也是屬於此類的。中國女媧補天的神話中也說到「殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水，」可知這個神話

的斷片實是大洪水神話中的一部分。又因為「斷鼇足以立四極」，想像天是一塊青石板，有四根柱來撐住了的，所以又發生共工氏頭觸不周山的神話。淮南子、天文訓說：

昔者共工與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山，天柱折，地維絕；天傾西北，故日月星辰就焉，地不滿東南，故水潦塵埃歸焉。

這又是北部人民對於地形及現世界的並未十分美滿所起的一種解答。在開闢神話中，這該是尾聲了。從上述各節而觀，顯然見得盤古的創造天地神話與女媧的再造天地神話，中間是脫了筍的，也就可見五運歷年紀云云大概是徐整因女媧氏補天的神話而私造的，或許不是徐整所造，也該是盤古神話流傳到中部以後由民間所增的枝葉。但中國開闢神話之

戴了南方的帽子而穿了北部的衣裳，却也是可以斷言的了。

關於女媧的故事，還有風俗通的一段話：

俗說天地初開闢，未有人民，女媧摶黃土爲人；劇務力不暇給，乃引繩絙泥中，舉以爲人。故富貴賢知者，黃土人也；貧賤凡庸者，引絙人也。

（太平御覽七八引風俗通）

這是說「引繩絙泥中」而成的人，彷彿是些粗製品，所以成了貧賤凡庸者。這確是原始人民應有的原始思想。從這「造人」的神話、也可以使我們想到原來中國北部民族一定也有他們自己的創造天地的神話，說不定就是那女媧氏做了最活動的中堅分子。只要想到「補天，立四極，止淫水」這些再造天地的重要工作又都由女媧氏一人來承當，便覺得女

媧也應該是北方民族的開闢神話的主人公了。可惜已經完全逸亡。

原始人設想神是聚族而居的，又設想神們的住處是在極高的山上；所以境內最高的山便成了神話中神們的住處。希臘人對於奧林怕斯山的神祕的觀念就是由此發生的。中國神話與之相當的，就是崐崙。山海經所說的崐崙，還不是怎樣可樂的地方，顯然帶著北方人民的嚴肅的現實的色彩。西山經說：

西南四百里曰崐崙之丘，是實惟帝之下都。神陸吾司之。其神狀：虎身而九尾，人面而虎爪。是神也，司天之九部及帝之囿時。（郭注：天帝苑囿之時節也。）有

獸焉，其狀如羊而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如蜂，大如鴛鴦，名曰欽原；蠚（毒也）鳥獸則死，蠚木則枯。有鳥焉，其名曰鶉鳥，是司帝之百服。（器服也）有木焉，其狀如棠，黃華赤實，其味如李而無核，名曰沙棠，可以禦火，食之使人不溺。有草焉，名曰薲草，其狀如葵，其味如葱，食之已勞。

又西三百五十里曰玉山，是西王母所居也。西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。有獸焉，其狀如犬而豹文，其角如牛，其名曰狡，其音如吠犬，見則其國大穰。有鳥焉，其狀如翟而赤，名曰胜遇，是食魚，其音如錄。

海內西經（如上文第二章所討論，海內西經是戰國前的

作品）裏的崐崙是比較的神貴典麗些了，然而也還不見得怎樣出奇的迷人。海內西經說的是：

海內崐崙之墟在西北，帝之下都。崐崙之墟方八百里，高萬仞，上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉爲檻。面有九門，門有開明獸守之。百神之所在，在八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。

開明獸：身大類虎而九首，皆人面東嚮立崐崙上。開明西有鳳凰鸞鳥，皆戴蛇踐蛇，膺有赤蛇。開明北有視肉珠樹，文玉樹，玕琪樹，不死樹。鳳凰鸞鳥皆戴盾。又有離朱，木禾，柏樹，甘水，聖木，曼兌（未詳，）一曰挺木牙交。（此一曰是劉歆校定時所舉異文。）開明東有巫彭，巫咸，巫抵，巫陽，巫履，巫凡，巫相。

（皆神醫）夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之。窫窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。服常樹，其上有三頭人，伺琅玕樹。開明南有樹與六首蛟，蝮蛇。

再看產生時代更後些的大荒西經說：

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰崑崙之丘。有神，人面虎身，有文有尾，皆白處之。其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒燃。有人戴勝，虎齒有豹尾，穴處，名曰西王母。

總而言之，在山海經中，雖然說崑崙是帝之下都，有神陸吾，又有若干奇樹，有開明獸，又有許多猛獸怪鳥，並不是縹緲仙鄉的樣子。大概中國神話裏的崑崙的最初觀念，不過如此，正好代表了北方民族的嚴肅的現實的氣味。可是這

同樣的崐崘一到了中部民族的口裏，便加上了許多美麗夢幻的色彩。楚辭已經把崐崘美化了。離騷說：

夕余至乎縣圃。（王逸注謂懸圃神山，在崐崘之上。）

崐崘懸圃，其居安然？（天問）

這是在崐崘之上，又加了一個懸圃了。雖然山海經也有「槐江之山，上多琅玕金玉，其陽多丹粟，陰多金銀，實惟帝之平圃（卽縣圃，）南望崐崘。」但是並未說崐崘之上有懸圃。離騷又說：

朝吾將濟於白水兮，登閬風而緤馬。

吾與重華遊兮瑤之圃。登崐崘兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光。（九章，涉江）

這裏的白水，閬風，據淮南子則「白水出崐崙之山，飲之不死，」王逸謂「閬風山名，在崐崙之上。」而最可注意的是山海經所說的「虎身而九尾，人面而虎爪」的神陸吾，食人的怪獸土螻，毒鳥欽原，「身大類虎而九首」的開明獸，全都沒有了，反是「登崐崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光。」再看那大概是戰國時人僞作的穆天子傳：

春山之澤，清水出泉，溫和無風，飛鳥百獸之所飲食，先王之所謂縣圃。

淮南子的崐崙更其是可羨的仙鄉：

崐崙墟中有增城九重，上有木禾。珠樹，玉樹，琁樹不死樹在其西；沙棠，琅玕在其東；絳樹在其南；碧樹，瑤樹在其北。

木禾沙棠等原是山海經所有的，但是土螻，欽原等也都沒有了。最後在僞作的十洲記，便完全成了方士道教的神仙之談，並且將崑崙變成海外的崑崙了。我們也抄一段在下：

崑崙號曰崑崚，在西海之戌地，北海之亥地，去岸十三萬里，又有弱水，周迴繞匝。……山高平地三萬六千里，上有三角，方廣萬里，形似偃盆，下狹上廣，故名崑崙。山三角：其一角正北，干辰之輝，名曰閬風巔，其一角正西，名曰玄圃堂，其一角正東，名曰崑崙宮。其一角有積金爲天墉城，而方千里；城上安金臺五所，玉樓十二所，其北戶山，承淵山，又有墉城，金臺玉樓，相炤如流精之闕，碧玉之堂，瓊華之室，紫翠丹房，錦雲燭日，朱霞九光，西王母之所治也。……天人濟濟

，不可悉記，此乃天地之根紐，萬度之綱柄矣。

又在山海經中，西王母不過是和神陸吾及開明獸相等的一個半人半獸的怪東西，在穆天子傳已經說成一個神皇，在十洲記便儼然是崐崙的主人，惟一的尊神了。這都離開了原始思想太遠，失却中國民族原始的宇宙觀的眞相，而成爲方士的胡言亂道。但依山海經，尙可想見中國北方（後來也加入中部）人民的原始宇宙觀是也像希臘人一樣把境內最高的山作爲神聖的地方，所謂「帝之下都」。

原始人受了自然界的束縛，活動範模是很狹小的，然而他們的想像却很闊大。他們對於遼遠的——因自然界的阻隔而使他們不能到的地方，也有強烈的好奇心，因而也就有許

多神話。可是這些「異方的幻想」也因各民族所居的環境與所遇的經驗，而各自不同。例如北歐人的生活很艱苦，須是無休止地和風雪冰霜搏戰而後僅得生存，所以他們對於「異方」的觀念就並不怎樣空靈美幻；他們覺得自己住的地方，究竟還有短促的夏天，是有福的，他們想像北方有一處終年被層冰雲霧籠罩的地方，簡直非活人所能住。這地方，就是不晝的冰泉赫夫格爾米爾所從出，名爲尼非赫姆（Niefeheim）；只是那惡神和伊密爾（冰巨人）的後代霜巨人，纔被神們放逐到那邊去。在中國神話中，我們也可以找到相彷彿的故事。天問說：

日安不到，燭龍何照？

王逸註釋道：「言天之西北，有幽冥無日之國，有龍銜

燭而照之也。」但是山海經卻把「燭龍」作爲神名。海外北經說：

鍾山之神，名曰燭陰，（郭注曰，燭龍也；是燭九陰，因名云。）視爲晝，瞑爲夜，吹爲冬，呼爲夏，不飲不食不息，息爲風。身長千里，在無胥之東。其爲物：人面蛇身赤色，居鍾山下。

這明明說是北方鍾山之神名「燭陰」或如郭璞所解，名「燭龍，」和王逸注不同。又據大荒北經，則燭龍又成了章尾山之神：

西北海之外，赤水之北，有章尾山，有神，人面蛇身而赤，直目正乘，（郭註，直目，目縱也；正乘未聞。）其瞑乃晦，其視乃明，不食不寢不息，風雨是謁，（

言能請致風雨，）是燭九陰，是謂燭龍。

山海經的錯簡脫誤，本就很多；又加以後人增改，荒經與海外經本非一時所成，所以此處的矛盾，可以不必重視。再查淮南子，我們找到了天問所云云的旁證了。淮南，地形訓說：

燭龍在雁門北，蔽於委羽之山，不見日；其神人面龍身而無足。（高誘注：蔽，至也。委羽，北方山名也。）

根據了天問的王逸注和淮南子，我們可以想像北方民族對於遼遠的北方的觀念是如何了。這箇日光不到的地方，不論是名為燭龍也好，章尾山也好，鍾山也好，總之，是等於北歐神話的尼非赫姆那樣凄慘陰森的地方。（十洲記云：「

其北海外，又有鍾山，在北海之子地，隔弱水之北一萬九千里，高一萬三千里，上方七千里，周旋三萬里，自生玉芝，及神草四十餘種；上有金臺玉闕，亦元氣之所舍，天帝居治處也。」這便顯然是方士派的說話。）

反之，氣候溫和地方的原始人，對於遼遠地域的想像便不同了。例如希臘人以爲在他們所居地的北方，有些更幸福的人類住著，名爲赫濺保利亞人(Hyperborcans)；這些人們過得非常快樂，沒有病老死的痛苦；這裏是終歲常在春天。神們也時常來和這些赫濺保利亞的有福的人們遊玩。可是這福地非世人所能到的；從水路或陸路，都不能達到。中國也有相類似的神話，見於列子、湯問篇；這自然是中部民族的產

物：

禹之治水土也，迷而失途，謬之一國，濱北海之北，不知距齊州幾千萬里。其國名曰終北，不知際畔之所齊限，無風雨霜露，不生鳥獸蟲魚草木之類，四方悉平，周以喬陟。（山之重隴也）當國之中，有山；山名壺領，狀若甔甀。頂有口，狀若員環，名曰滋穴；有水湧出，名曰神瀵，（水泉湧出，其深無底者，曰瀵。）臭過蘭椒，味過醪醴。一源分爲四埒，（支也）注於山下，經營一國，亡不悉徧。土氣和，亡札厲，（疫死也）人性婉而從物，不競不爭；柔心而弱骨，不驕不忌；長幼儕居，不君不臣；男女雜游，不媒不聘；緣水而居，不耕不稼；土氣適溫，不織不衣；百年而死，不夭不病。其

民孳阜亡數。有喜樂，亡衰老哀苦。其俗好聲，相攜而迭謠，終日不輟音。飢倦則飲神瀵，力志和平；過則醉，經旬乃醒。沐浴神瀵，膚色脂澤，香氣經旬乃歇。周穆王北遊，過其國，三年忘歸，既反周室，慕其國，儻然自失，不進酒肉，不召嬪御者，數月乃復。

我們看這終北之國，豈不是正和希臘神話的赫潑保利亞相同麼？赫潑保利亞本來也就有「終北」的意義，蓋謂 inhabitant beyond the boreans or northern winds，（住在北風的彼方之人。）列子是一部偽書，那是不用說的；然而此條神話却很可信是中國中部民族的產物，而且大概沒有經過多大的修改。只有住在氣候溫和的中部地方的人民然後會產生此種美麗夢幻的故事來。列子的黃帝篇又說：

華胥氏之國，在弇州之西，台州之北，不知斯（距也）齊國幾千萬里，蓋非舟車足力之所及，神游而已。其國無帥長，自然而已；其民無嗜好，自然而已。不知樂生，不知惡死，故無夭殤；不知親己，不知疏物，故無愛憎；不知背逆，不知向順，故無利害。都無所愛惜，都無所畏忌，入水不溺，入火不熱，斫撻無傷痛，指擿無痛癢，乘空如履實，寢虛若處林，雲霧不硋其視，雷霆不亂其聽，美惡不滑其心，山谷不躓其步，神行而已。

這又是中部人民對於遼遠的西北方的幻想。這一段神話已經受過濃烈的「哲學化」，如「其國無帥長」以下都是。

但是希臘神話言最古之黃金時代，當班度拉尙未開開那隻貯

藏惡德的箱子以前，人類自然至樂，也正和列子所說華胥國之人民相仿。所以我們很可相信這一段傳說還具有本來面目的六七。希臘民族以爲在南方也有一個幸福的地方名爲愛西屋皮亞(Ethiopia)也受神的優待。因而我們有理由可以說中國的中部人民除想像了北方有極樂之國的終北，也可以再想像西北方還有華胥之國了。

希臘神話又說，在大河奧息亞諾司的邊岸，有一羣福島，自有日月星辰，而尖厲的北風也永遠不能吹到這些島上；正直有道德的人們爲神所喜者，就可以不經過死而眞接引到福島。這在中國，也有巧合的故事，如列子，黃帝篇所記：

列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸風飲露，不食五穀，心如淵泉，形如處女，不偎不愛，仙聖爲之臣

，不畏不怒，愿慤爲之使，不施不惠，而物自足，不聚不斂，而已無愆。陰陽常調，日月常明，四時常若，風雨常均，字育常時，年穀常豐，而土無札傷。人無夭惡，物無疵厲，鬼無靈響焉。

這列姑射山的神話自然也是屬於中部的。山海經上不見終北和華胥二國名，但列姑射是有的。海內北經說：「列姑射在海河洲中。」郭璞注云：「山名也，山有神人。河洲在海中，河水所經者。莊子所謂藐姑射山是也。」郭註大概是因莊子有「藐姑射山有神人居焉」而附會到列姑射。山海經所稱的列姑射是沒有神人的。

但是山海經中也有一些近乎神人所居的樂土的記載，都

在荒經中，現在也抄了來；

有載民之國。帝舜生無淫，降載處，是爲巫載民。巫載民朌姓，食穀。不績不經，服也。（郭注：言自然有布帛也。）不稼不穡，食也。（郭注：言五穀自生也。）爰有歌舞之鳥，鸞鳥自歌，鳳皇自舞。爰有百獸，相羣爰處，百穀所聚。（大荒南經）

有沃之國，沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲，凡其所欲，其味盡存，爰有甘華、甘柤、白柳、視肉、三騅、璇瑰、瑤、碧、白木、琅玕、白丹、青丹。多銀鐵。鸞鳥自歌，鳳鳥自舞。爰有百獸，相羣是處。是謂沃之野。（大荒西經）

西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。爰有膏菽、

膏稻、膏黍、膏稷。（郭註：言味好，皆滑如膏。）百穀自生，冬夏播琴。（郭註：言播殖也。）鸞鳥自歌，鳳鳥自舞，靈壽（木名）實華，草木所聚。爰有百獸，相羣爰處。此草也，冬夏不死。（海內經）

這裏的三個描寫，實在只是一個意思；說來說去只是百穀自生，鸞鳥自歌，鳳皇自舞，百獸羣處。這比較終北、華胥、列姑射三地的描寫中所表現的空靈幻美的想像，眞有天淵之隔。荒經及海內經本成於戰國時代，雜有中部民族的神話；所以沃民、都廣之說，或者也是當時的傳說，（載民在南方，沃民在西方；都廣之野，楊愼說是四川、成都。合北方的終北，西北方的華胥，東方的列姑射，是四方都有了。這使我們想像到中部人民對於遼遠的四方的觀念 所以可信

戴民等也許是當時中部人民的神話，不過是最簡朴的原始形式罷了。）證以呂氏春秋及淮南子均曾言及沃民和都廣則戰國時確有此種神話。然而只是殭死的神話，遠沒有終北等之美麗了。